BT
101
.L47

BT101 .L47
Leeuw, G. van der (Gerardus)
1890-1950.
Gottesbild und menschenbild

Lebendige Wissenschaft

AKADEMISCHE SCHRIFTENREIHE

HERAUSGEGEBEN VON PROF. D. HANS FREIHERRN VON CAMPENHAUSEN

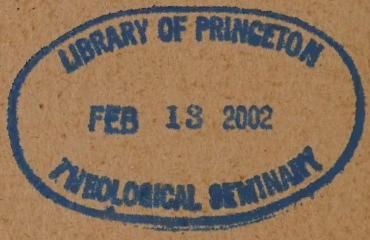
GOTTESBILD UND MENSCHENBILD

ZWEI AUFSÄTZE
VON

GERARDUS VAN DER LEEUW
RUDOLF BULTMANN

HEFT 10

KREUZ-VERLAG STUTTGART



BT 101 .L47
Leeuw, G. van der 1890-195(
Gottesbild und menschenbil(

US-W-1040, ISD, Württemberg-Baden
Gedruckt in einer Auflage von 3000 Exemplaren im November 1948
in der Buchdruckerei W. A. Stierlin, Aalen/Württemberg
Umschlag Hans-Joachim Kirbach

Dr. van der Leeuw, geb. am 18. 3. 1890 in den Haag/Niederlande
D. Rudolf Bultmann, geb. am 20. 8. 1884 in Wiefelstede/Oldenburg

VAN DER LEEUW / BULTMANN

GOTTESBILD UND MENSCHENBILD

SA 309 Kg 1,50

SCHRIFTENREIHE
LEBENDIGE WISSENSCHAFT
HEFT 10

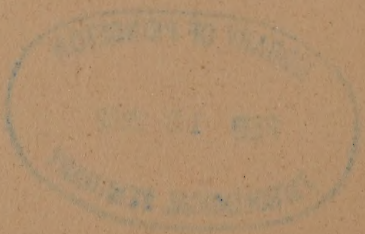
GOTTESBILD UND MENSCHENBILD

ZWEI AUFSÄTZE
VON

GERARDUS VAN DER LEEUW · GRONINGEN
RUDOLF BULTMANN · MARBURG

LIBRARY OF PRINCETON
FEB 13 2002
THEOLOGICAL SEMINARY

KREUZ-VERLAG STUTTGART



Die deutsche Übersetzung des Aufsatzes »Der Anthropomorphismus als Problem der Anthropologie« von Gerardus van der Leeuw fertigte Dr.O.von Gal, Heidelberg, Der Aufsatz »Adam, wo bist du?« von Rudolf Bultmann ist erstmals erschienen in der Monatsschrift »Die Wandlung«, 1. Jahrgang, Heft I, November 1945. Seite 22—33. Der Wiederabdruck erfolgt mit freundlicher Genehmigung des Verlages und der Schriftleitung.

Gerardus van der Leeuw

DER ANTHROPOMORPHISMUS ALS PROBLEM DER ANTHROPOLOGIE

Deutsche Übersetzung: Dr. O. v. Gal

Nicht ohne Grund könnte man unser Zeitalter vom wissenschaftlichen Gesichtspunkt aus als das Jahrhundert der Anthropologie bezeichnen, ebenso wie man das 16. und 17. Jahrhundert das Zeitalter der Kosmologie nennen muß. Die Philosophie und auch die Wissenschaft im allgemeinen machen eine Art Umwandlung durch wie zur Zeit der griechischen Sophistik, die an die Stelle der Gott- und Weltfragen die große Menschenfrage setzte. Das ist nichts Erstaunliches. Nietzsche, der Denker, der den Menschen herabwürdigte, bis er nur noch ein geringes, dünkelhaftes Insekt war, stellte sich trotzdem das Problem der Anthropologie: „Meine Aufgabe: alle Schönheit und Erhabenheit, die wir den Dingen und den Einbildungen geliehen, zurückzufordern als Eigentum und Erzeugnis der Menschen und als den schönsten Schmuck, schönste Apologie desselben. Der Mensch als Dichter, als Denker, als Gott, als Macht, als Mitleid. Oh über seine wahrhaft königliche Freigebigkeit, womit er die Dinge beschenkt hat, um sich zu verarmen und elend zu fühlen! Das ist seine größte ‚Selbstlosigkeit', wie er bewundert und anbetet und nicht weiß und wissen will, daß er schuf, was er bewundert." So ist Nietzsche voller Verachtung, wenn er den Menschen vor dem Hintergrund des Weltalls erblickt, und wird zum Anthropologen und leidenschaftlichen Bewunderer des Menschen, wenn er sich seinen menschlichen Werten, die von jeher für Götter oder wenigstens für göttlich gehalten wurden, gegenübersieht.

Inzwischen hat die Kosmologie in ihrer modernen naturwissenschaftlichen Vermummung erstaunliche Dinge entdeckt. Wie der Mensch einst den Mittelpunkt der Welt räumen mußte, um der Sonne Platz zu machen, so befindet sich gegenwärtig die Sonne in Gefahr; diese Sonne ist nach dem, was Eddington über sie sagt, ein sehr mittelmäßiges Gestirn: „Auf der Helligkeitsleiter — in der Gemeinschaft der Sterne — nimmt die Sonne den Platz eines achtbaren Bürgers

ein . . . und wir können uns unmöglich rühmen, daß wir uns im schönen Mittelpunkte des Weltalls befänden." Die Erde, die so vertraut, so menschlich und auf eine so göttliche Weise bevorzugt scheine, habe ihren Platz der Sonne überlassen müssen. Aber wem werde die Sonne ihrerseits ihr Vorrecht abtreten? Einer Unendlichkeit von Welten, aber einer Unendlichkeit, zu der der Menschengeist anscheinend doch einen Zugang gefunden hat. Solange der Mensch auf seiner Erde oder wenigstens in seinem Schulsystem eine Art erhöhten Beobachtungspostens einnahm, konnte er meinen, daß er mit einem Blick fast das ganze Universum erfassen und beherrschen könne, und wenn nicht tatsächlich, dann mindestens in Gedanken. Er wußte natürlich, daß er klein war, fühlte aber trotzdem Mut in sich; er war wie das tapfere Schneiderlein im Grimmschen Märchen, das zwar in dieser großen Welt ein wenig verloren, aber listig ist und schließlich jedermann in die Tasche steckt. In der Gegenwart ist von dieser Illusion nichts mehr übriggeblieben. Der Gedanke, daß wir wirklich etwas vom Weltall wüßten, ist nach Eddington wie die Haltung eines Universitätsbeamten, der das, was in der Wissenschaft vor sich geht, nur nach seinen Rechnungen beurteilen würde: „Die Universität mag schwanken, aber die Rechnungen stimmen." Die Physik sei eine symbolische Wissenschaft, in der es sich nur um Möglichkeiten handelt: „Was möglich (oder wenigstens nicht zu unwahrscheinlich) ist, gehört in das Gebiet der Naturwissenschaften; was tatsächlich ist, gehört in das Gebiet der Naturgeschichte." Die physikalischen Theorien vertrügen sich miteinander, aber es sei etwas ganz anderes, wenn man sich frage, ob sie auch mit dem Weltenlauf übereinstimmten. Wir wüßten nichts von dem, was in dieser Welt wirklich geschieht, und kennten nur die Rechnungen, die wir selbst ausgeführt hätten. Und in diesem Augenblick der Verlegenheit stelle sich der Mensch als möglicher Schlüssel zum Universum hin. „Das primitivste anthropomorphe Bild einer geistigen Gottheit", sagt Eddington, „scheint mir von der Wahrheit fast ebenso weit entfernt zu sein wie ein in den Gliedern metrischer Gleichungen ausgedrücktes Bild."

Aber was ist dieser Mensch, der uns in der gegenwärtigen Stunde vielleicht von neuem helfen kann, das All zu deuten? Und was ist ein anthropomorphes Bild dieses Alls? Ein Kollege, der an meiner Universität die Vorgeschichte vertritt, definierte ihn kürzlich halb im Scherz und halb im Ernst als ein „Postulat für jedes zweifelhafte Werk". Das ist keine Ehre, die zu verachten ist. Überall, wo ein Felsen so aussieht, als ob er kein Felsen, sondern etwas anderes wäre,

und wo ein Hügel seinen Platz nicht von selbst eingenommen zu haben scheint, vermuten wir den Menschen, der sich vom Tier dadurch unterscheidet, daß er sich nicht nur auf der Erde aufhält und nicht nur einen Teil von ihr darstellt, sondern sie angreift und zu seiner eigenen Welt macht und sich eine zweite Natur, gleichsam eine künstliche Natur, schafft. Und wenn Nietzsche den Menschen, das unglücklichste und „melancholischste" Tier von allen, von den anderen Lebewesen wegen des Lachenkönnens unterscheidet, zielt er auf dasselbe ab: von allen Lebewesen findet allein der Mensch den Abstand, der notwendig ist, um die Welt in die Hand nehmen und über sie lachen zu können — notwendig, um sich einen Augenblick lang als Teil der Welt zu sehen, während er wohl weiß, daß er etwas anderes ist — und um über sich selbst zu lachen. Der Mensch ist keine Tatsache, sondern eine Forderung, und wir sprechen vom Menschen, wenn wir ihn mit seinen Werken beschäftigt finden oder sein Lachen hören.

Der Mensch ist keine Tatsache, sondern ein Werden, kein Akt, sondern ein Drama, keine Natur, sondern etwas, das gemacht werden muß, kein Partizipium, wie Ortega y Gasset sagt, sondern ein Gerundivum. Denn der Mensch wird erst zum Menschen, wenn er Abstand nimmt, sich vom unmittelbaren und unbedingten Leben zurückzieht und die Natur beiseite läßt. Bei der Geburt entfernt er sich vom Sein an sich und begibt sich in ein anderes Leben, in ein Dasein, das sich von dem absoluten Leben, das er verließ, unterscheidet, und er wird zum Menschen, in dem Maße, als er sich unterscheidet und das unsichere, gefahr- und verantwortungsvolle Dasein, in dem er sich das Leben erst schaffen muß, der Ruhe des traumlosen Schlafes, in dem seine Ursprünge im Mutterschoß lagen und geschützt waren, vorzieht.

Es gibt keinen r e a d y m a d e Menschen. „Ich habe in meinem Leben Franzosen, Italiener und Russen gesehen", sagt Joseph de Maistre, „ich weiß sogar dank Montesquieu, daß man Perser sein kann; aber was den Menschen anlangt, so erkläre ich, ihm in meinem Leben nicht begegnet zu sein; wenn es ihn gibt, so weiß ich nichts davon."

Nun ja, was de Maistre als Scherz ausspricht, ist wahr: wenn wir existieren, so geschieht es ohne unser Wissen. Wir können uns nicht kennen, und der delphische Spruch „Erkenne dich selbst" bezeichnet eine Aufgabe, die seit Delphi und noch früher die ständige Bemühung der Menschheit in Anspruch nimmt. Die Anthropologie ist ein Versuch, den der Mensch anstellt, um sich bei der Hand zu fassen. Und dieser Versuch muß scheitern, solange er lebt. Denn es

ist unmöglich, sich selbst zu sehen, mit sich selbst zu sprechen und sich zu beobachten, solange einer dieser eine Er ist. Es fehlt der Abstand und damit die Möglichkeit, aus sich selbst einen Gegenstand zu machen. Denn für den Menschen bedeutet „sein“: sich bewegen, sich entwickeln, sich verändern und werden, und zum Erkennen brauchen wir etwas, das sich zum „Objekt“ hergibt, sich ruhig verhält und sich nicht mehr bewegt, sich auf den Laboratoriumstisch legen läßt.

Wir müßten also aus uns selbst herausgehen, wenn wir den Versuch machen wollten, uns zu beobachten. Eben dies Heraustreten aus sich selbst, dies Suchen nach einem festen Punkt außerhalb unseres Lebens, ist nun nichts anderes als das, was die Religionsgeschichte beschreibt. Denn alle die ungeheuren Anstrengungen, welche die Menschheit seit dem vorgeschichtlichen Zeitalter bis in unsere Tage hinein unternommen hat, alle Tempel, alle heiligen Schriften, alle Gebete und alle Opfer sind vom Standpunkt des Menschen und der menschenkundlichen Wissenschaft aus gesehen nur ein einziges riesenhaftes Bemühen, aus sich herauszugehen, anderswo einen Stützpunkt zu finden, das schwankende Leben auf ein umfassenderes und stärkeres Leben zu gründen und einen Ausweg zu finden, auf dem der Mensch endlich das Rätsel seines eigenen Daseins entziffern und erfahren könnte, ob er ist oder nicht ist und was seine Existenz bedeutet.

Dieses Bemühen ist weder eine Verirrung der jetzt überalterten Menschheit noch ein holder Blütenstaub der menschlichen Natur, etwas, das nicht zum Wesentlichen unseres Lebens gehörte. Es ist weder ein Irrtum noch ein überflüssiger Luxus. Es beginnt vielmehr mit unserer Geburt und ist der Nerv unseres Lebens selbst.

Bei der Geburt beginnt der Mensch, aus einem lebensvollen, aber traumlosen Gefilde zu erwachen. Er wird von dem mütterlichen Leben, in dem er bis dahin ruhte, gelöst. Er fängt erst an, aus diesem mütterlichen Leben, das bis dahin auch das seine war, herauszutreten, um aus seinem eigenen Leben heraus zu leben. Er beginnt zu träumen. Langsam, aber sicher entdeckt er, daß er etwas besitzt, das nicht sein ist, das zu seinem Leben gehört, aber darüber hinausreicht, das er selbst ist und doch nicht er selbst. Das ist das Bewußtsein, das er von sich selbst hat. Der Mensch bildet sich durch die Tatsache des Bewußtseins.

Er weiß etwas über sich selbst. Aber was? Und wo ist das Selbst, von dem er etwas weiß? Er wird gewahr, daß er nicht einer ist, sondern zwei, und daß es einen Mitwisser (con-sciens), einen Beobachter gibt. Wenn das Neugeborene zu spielen anfängt, zieht es sich

an den Zehen, als wären sie der Schwanz einer Katze. Es weiß noch nicht, daß es dies selber ist. Aber wenn es sich verletzt oder klemmt, merkt es, daß dieser Körper ihm gehört. Das ist die Entdeckung des Körpers, aber vor allem die Entdeckung des Ich. Wenn in seinem Körper etwas vor sich geht, gibt es jemand, der es gewahr wird und Mitwisser ist. Später braucht das Kind nichts Körperliches mehr, damit sein Bewußtsein geweckt wird. Es sieht sich nicht nur in Bewegung und in Ruhe, sondern auch traurig und fröhlich. Und es weiß, daß es traurig oder fröhlich ist.

Diese Spaltung seiner Existenz kennzeichnet seine Menschlichkeit, aber auch seine Religiosität. Mit der Tatsache des Bewußtseins entsteht der Mensch, dieses Wesen, dessen Dasein nicht in dem der Welt einbegriffen ist und das sich nicht selbst umschließt, wie es beim Tier der Fall ist. sondern das aus sich herausgegangen ist und sich auf dem Wege nach einem Punkte befindet, den es zwar niemals erreichen, aber immer suchen wird. Und mit der gleichen Tatsache entsteht die Religion, die nichts anderes als das Suchen nach dem Mitwisser ist, nach dem Nächsten, den man in seinem Leben entdeckt hat.

Die Entdeckung des Bewußtseins zieht eine zweite nach sich, die Entdeckung des Nichts. Wenn sich der Mensch über sich selbst Rechenschaft ablegt, bewegt er sich auf einem schmalen und gefährlichen Grat. Sein Dasein ist nichts Festes und Dauerhaftes mehr, sondern ein schwankendes Gleichgewicht. Wenn er stehenbleibt und aufhört zu suchen, was er entdeckt hat, hört das Leben selbst auf, das Leben, das den Tod von Anfang an in sich trägt. Der Mensch in seiner Hilflosigkeit, der Mensch, der das Abenteuer aufgibt, der Mensch, der die Tür hinter sich schließt, wird vom Nichts eingefangen. Das Gegenstück zum Bewußtsein ist das Nicht-Sein, das Nichts, der tiefe und traumlose Schlaf, der vor dem Erwachen des Menschen war und wieder sein wird, sobald er die Augen zumacht und hinsinkt, zu müde, sich auf dem schmalen Grate seines Lebens weiter aufrecht zu halten.

Deswegen macht er sich verbissen auf die Suche nach dem Mitwisser, nach dem, der sich ihm im Traume offenbart hat und ihn vor dem Nichts erretten wird. Und diese Reise gehört nicht bloß in unsere Kindheit. Sie setzt sich das ganze Leben lang fort, wie auch im Leben der ganzen Menschheit. Dies wird deutlich bei den sogenannten primitiven Kulturen. Die Kanaken von Neu-Kaledonien suchen ihre Person außerhalb ihres Körpers. Wenn sie von sich sprechen, sagen sie „sie“ und nicht „wir“. Als ein Missionar einem seiner

Schüler zeigen wollte, daß das europäische Denken ihnen das Wissen um den Geist gebracht habe, antwortete dieser: „Nein, den Geist haben wir schon immer gekannt; was ihr uns gebracht habt, ist der Körper ... wir wußten nicht, daß wir einen Körper hatten. Jetzt wissen wir, daß er nicht durch den Geist der Ahnen bewegt wird, wir können seine Stöße aufhalten und an das denken, das wir wollen, daß er's tue." Früher betrachteten sie ihren Körper gerade so, wie sie den Griff des Messers betrachteten, wie etwas, das keinen Teil des eigentlichen Lebens ausmacht. Heute sagen die gebildeten jungen Kanaken: „Ich mache das Ich, ich mache es."

Dieser junge Kanake hat das Bewußtsein, das an die Oberfläche kommt, auf eine Weise beschrieben, die der Mehrheit unserer psychologischen Handbücher weit überlegen ist. Nicht der Geist ist die große Entdeckung, wohl aber das Bewußtsein des dem Körper nicht bewußten Lebens. Der Kanake macht die gleiche Entdeckung wie das kleine Kind, welches wahrnimmt, daß seine Zehe einen Teil von ihm selbst darstellt. Früher träumte er. Und er wußte auch, daß es außerhalb etwas gab: die Geister der Vorfahren. Jetzt kennt er den Zusammenhang zwischen dem Draußen und dem Drinnen: sein Körper ist kein beliebiger Gegenstand wie der Baum oder der Sand, er ist er selbst.

Aber — und in dieser Beziehung ist der Kanake ein besserer Menschenkenner als wir — er weiß zunächst, daß das bewußte Ich von seinem Leben getrennt ist und daß er sich von außen betrachten kann. Das europäische Denken hat ihn nur von der notwendigen, aber unerklärten Verbindung zwischen außen und innen überzeugen können.

Der Mensch macht sich auf die Suche nach seinem Mitwisser — und etwas von ihm findet er überall. Es ist nur natürlich, daß er ihn zunächst bei Mächten findet, die ihm kaum ähnlich sind; denn er sucht etwas Andersartiges. Ein seltsam geformter Stein fällt ihm auf. Dieser Stein könnte sein zweites Ich, sein Du sein. Er nimmt ihn mit und untersucht die Grenzen seiner Macht. Die Wissenschaft sagt, er werde ein Fetischist. Er wundert sich über den Baum, der am Ende der guten Jahreszeit abstirbt, um im nächsten Frühling zu neuem Leben zu erwachen; er findet darin ein stärkeres und weniger gefährdetes Leben, ein festeres Gleichgewicht. Er betet ihn an und schmückt seine Zweige mit Weihgaben. Und die Wissenschaft sagt, er werde ein Animist. Er geht auf Jagd oder wird wohl auch gejagt. Und die Begegnung mit den Tieren macht ihm einen tiefen Eindruck.

Das Tier ist ihm durch seine Sehkraft, sein Gehör, seine Schnelligkeit, seine Instinktsicherheit und allgemein dadurch überlegen, daß es sich viel weniger von seiner Umgebung abhebt und daher dort seinen Weg ohne Mühe findet, wo der Mensch unsicher bleibt. Es kommt dem Menschen so vor, als habe er den Gegenstand seines Suchens gefunden; er verehrt das Tier, er bringt ihm Opfer dar, er betet zu ihm. Aber ob Stein, Baum, Tier oder irgendein anderes Wesen — immer steht es zu seinem Anbeter in unmittelbarer Beziehung. Der Mensch bewundert es nicht um seiner selbst willen, sondern glaubt, in dem Gegenstand seines Kultes etwas für ihn Wesentliches oder vielmehr ein Stück seines Wesens gefunden zu haben. Der Baum ist der Lebensbaum, der mit dem Menschenleben wächst, das davon abhängt. Das Tier ist das Totem, das heißt, es verbürgt ihm ein Heil, das seinem Leben Sicherheit schenkt. Wir berühren hier die vom anthropologischen und theologischen Gesichtspunkt so wichtige Darstellung der Seele, die sich draußen befindet, der external soul, wie die Engländer sagen. Das Ungeheuer im Märchen hat seine Seele nicht bei sich; sie ist irgendwo weit weg versteckt. Das Leben der indonesischen Prinzessin Bida-San wohnt in einem Goldfisch. In den Märchen, Sagen und Bräuchen stößt man überall auf den Gedanken, daß der Kern des Lebens außerhalb des Körpers sein oder wenigstens an etwas gebunden sein kann, das sich außerhalb des Körpers befindet. Deshalb sind die Götter auch ein wenig Seele. Zwischen Seele und Gott gibt es fortschreitende Übergänge.

Dies ist die Welt der primitiven geheiligten Wesen, aber nur ihre eine Hälfte. Denn wenn der Mensch die Macht sucht, die ihn aufgeweckt hat, und das Du, das sein Ich ergänzen soll, kann er sein Auge nicht vor den Mächten verschließen, die einen Teil seines eigenen Leibes ausmachen. Neben der äußeren Seele gibt es nach der Ausdrucksweise der Ethnologie die Organseele. Im Körper des Menschen tun sich Mächte kund, die sicherlich ihm gehören, aber dennoch eine Umhüllung haben, die den Menschen zwingt, die Überlegenheit dieser Mächte anzuerkennen. So ist die Macht, die sich im Geschlechtsakt zeigt, von einer Kraft und Gewalt, die ihren überpersönlichen und gleichsam gegenständlichen Charakter beweist. Der Mann, in dem sich der Geschlechtstrieb regt, weiß sich von einer Kraft beherrscht, die ihm ganz nahe ist, die ihm aber kaum gehört. Einer der ersten und mächtigsten Götter war der Phallus. Das selbsttätige und fast unfreiwillige Leben, das sich in seinem Tun erweist, macht aus ihm einen Gott und durchaus kein Werkzeug. Der Phallismus ist mehr

oder weniger überall verbreitet. Er ist eine der charakteristischsten Formen im Finden des Mitwissers, der ganz nah und dennoch ganz fern, intim und banal und dennoch erstaunlich und sogar schrecklich ist, eine Macht, die man kennt und die dennoch immer fremd bleibt. Und bei diesem Fund und diesem Mitwisser geht es gleichzeitig um eine der ältesten Formen sowohl der Religion wie des Menschentums. Auf seiner Suche wendet sich der Mensch sich selber zu. Aber was er findet, ist kein Instrument und auch keine Eigenschaft, sondern ein Gott.

Man kann für den Phallismus die vielleicht zweifelhafte Ehre, ein Anthropomorphismus zu sein, nicht in Anspruch nehmen, ebenso wenig wie für die anderen Kulte, welche primitive Völker den Körperteilen, dem Kopf, dem Schädel usw., erweisen. Aber andererseits nähert er sich diesem Bereich und ist eine zweifellos recht eigenartige, aber entscheidende primitive Vermenschlichung. Die Hermen des alten Griechenland zeigen uns den Übergang so deutlich wie möglich. Ursprünglich waren sie ein phallischer Fetisch, nichts als ein Pfahl mit dem männlichen Glied, dem Hermes, der dann einen menschlichen Kopf bekommt und so zum Bildnis des Gottes Hermes wird, dabei aber immer den Phallus beibehält. Dann wird daraus ein menschliches Standbild. Zwischen dem ithyphallischen Pfahl und dem Hermes des Praxiteles besteht gewiß ein großer Unterschied. Die menschliche Form macht sich vom Fetisch los und der menschliche Charakter von der formlosen Macht. Auf der Suche nach dem Mitwissenden scheint ihn der Mensch in einer Gestalt, die ihm ähnlich sieht, gefunden zu haben.

Dieser Übergang zum Anthropomorphismus gehört zu den großen Daten der Religionsgeschichte; und einer der ersten Religionshistoriker, kein anderer als Herodot, beschreibt diesen Übergang mit einer Feinheit und Deutlichkeit, die immer vorbildlich bleiben wird. Nachdem er erzählt hat, wie die Vorläufer der Hellenen, die Pelasger, Götter anriefen, ohne ihnen Namen zu geben, und wie die Namen später mit der Erlaubnis des Orakels von Dodona aus Ägypten herübergeholt wurden, bringt er noch eine andere Lesart dieses Vorganges und fragt: „Aber woher stammte jeder dieser Götter? Hat es sie immer gegeben, wie sahen sie aus? Das wußten die Griechen sozusagen bis gestern nicht. Denn ich bin der Meinung, Hesiod und Homer haben kaum mehr als 400 Jahre vor mir gelebt. Und sie waren es, die den Griechen eine Theogonie schenkten und den Göttern ihre Namen, ihre Berufe und ihre Anlagen gaben und ihre Gesichter enthüllten: Seht dort im Gott den vollkommenen Menschen;

er ist durch Geburt entstanden und hat Name, Beruf und Fähigkeit und schließlich das Wichtigste von allem: das Gesicht."

In erster Linie ist dieser Text für die Phänomenologie der Kunst wertvoll. Denn diese Gestaltung der ungeformten, namenlosen und zusammenhangslosen Mächte steht am Anfang der griechischen Kunst. Seitdem haben die Götter ein Gesicht. Man kann sie sich vorstellen und sie erkennen. Die majestätische Gestalt des Vaters Zeus, die schlanke Gestalt der Jungfrau Athene und die erhabene und aristokratische Gestalt Apollons haben den griechischen Geist bestimmt und beseelt, als er die schönen Vasenmalereien und die großen plastischen Werke schuf. Man kann es sich nicht vorstellen, wie Phidias oder Praxiteles ohne Homer zu ihren erhabenen Vorstellungen gekommen wären. Die Götter sind keine Pfähle mehr und auch keine Tiere oder Phallen. Sie sind wie wir. Und sie sind schön.

Aber für diese menschliche Schönheit mußte ein Preis bezahlt werden, der Preis der verlorenen Unschuld. Man weiß, daß der homerische Anthropomorphismus bei den Griechen endlose Zweifel ausgelöst hat. Vor allem fragt sich die Tragödie, wie man denn Götter verehren könne, die ja schlechter als die Menschen seien und Mord, Ehebruch und Blutschande begehen. Und die Philosophie zieht daraus die Folgerung. Die Menschen haben die Götter nach ihrem eigenen Bilde geschaffen, sagt Xenophanes; die Äthiopier würden aus ihnen zweifellos Neger machen.

Doch nicht nur die sittliche Frage läßt den Zweifel wach werden, obwohl sie von großer Bedeutung ist; sie ist ja das Instrument, dessen sich Äschylos bedient, um die tiefsten Probleme der Theodizee zu erörtern. Aber hier kommt noch etwas anderes in Betracht. Weder das Unsittliche noch das Lächerliche hat die griechischen Götter getötet. Es ist etwas viel Tieferes. In dem menschlichen Gott erblickt der immer wacher gewordene Mensch nicht nur einen unwürdigen Gott, sondern er erblickt hier vor allem den Menschen so, wie er ist. Der Anthropomorphismus ist eine Entdeckung des Menschen durch den Menschen. Auch der menschenähnliche Gott ist ein Weg, auf dem der Mensch zu sich selbst gelangt; auch er ist der Mitwisser, den er sucht. Wenn er ihn erreicht, hat er etwas von sich selbst enthüllt. Das Bild des Gottes enthüllt ihm sein eigenes Bild. Und er schämt sich.

Es ist kein Zufall, daß die griechische Plastik — im Gegensatz zur Vasenmalerei — nackte Götter geschaffen hat. Die Griechen haben die ganze Herrlichkeit des menschlichen Körpers entdeckt, das heißt, sie haben den Menschen entdeckt. Ihr Gott konnte nur ein nackter

Mensch sein, weil der Mensch auf dem Wege über die göttliche Gestalt dahin kommen wollte, sich selbst ohne Umschweife und ohne überflüssiges Beiwerk kennenzulernen. Im olympischen Gott sieht sich der Mensch in seinem menschlichen Wesen. Die Roheit des Phallus ist durch die Schönheit der menschlichen Formen ersetzt. Aber das Ergebnis ist die Scham.

Adam und Eva sehen sich, wie sie sind, nackt, und sie schämen sich. Das Schamgefühl der Griechen ist ganz gewiß anders als das der Hebräer. Die Hebräer verabscheuten den Phallismus, während die Griechen hier keine Befangenheit kannten. Daher kleidet sich bei ihnen die Scham in andere Formen. Aber während sie die Nacktheit ihrer Götter schauen, lernen sie dennoch den Menschen in seiner ganzen Unzulänglichkeit kennen: einen Phallus konnte man anbeten, aber keinen unzüchtigen Gott. Und wenn der Gott das dem menschlichen Ich gegenüberstehende Du ist, kann man seinen Stützpunkt und seine Rettung vor dem Nichts nicht in der Unzüchtigkeit finden. So wird die griechische Religion in langsamen, aber sicheren Übergängen aus einer Religion der Fetische und Mächte zu einer Religion des Menschlichen und dann aus einer Religion des machtvoll und göttlichen Menschlichen zu einer Religion, die vor allem das Heil sucht. Die „homerische Ära bereitet die Ära der Mysterienreligionen und die Ära der Erlösung vor".

Es ist sicherlich ein großartiges Bild: die Götter des Olymps, die nach Homer „leichtlebig" sind, diese ewigen Menschen, wie Aristoteles in der Metaphysik sagt. Und eine erhabene Auffassung verleiht jeder irdischen und menschlichen Macht ihr „ewiges Gesicht", wie Walter Otto sagt, der Liebe wie der Eifersucht, dem Feuer wie dem Wasser, der Schönheit wie dem Lächerlichen. Aber die Medaille hat auch eine Kehrseite: die Götter, welche die epischen Dichter zeichnen und die für die großen tragischen Dichter zu Rätseln werden, werden leicht zu Marionetten und zu reinen Mechanismen. Nun wird der Mythos eine Novelle und das Drama eine Farce. Die Liebesgeschichten des Zeus und die Eifersucht der Hera sind stereotype Motive, die nichts weiter bedeuten als ein Mittel, um in die tausendundein Mythen etwas Ordnung zu bringen und die „Theogonie" zu regeln. Sie werden aber leicht zu göttlichen Namen für menschliche Leidenschaften und können dann nicht mehr gehindert werden, jeden aufrichtigen Glauben an die Götter zu verderben. In den „Troerinnen" des Euripides wirft der König Menelaos Helena ihre Untreue vor. Diese verteidigt sich: nicht sie, sondern Aphrodite habe ihr die Liebe zu Paris eingegeben; Aphrodite, die Unwiderstehliche, vor der

sich sogar Zeus neige. Die Liebe ist der Beruf der Göttin, wie Herodot sagte; und sie allein ist verantwortlich. Aber in diesem Augenblick ergreift die alte Königin Hekuba das Wort, um ihrer Schwiegertochter die keineswegs mythologische Wahrheit zu sagen: „Mein Sohn war der schönste der Männer; du trafst ihn, und dein Herz wurde Aphrodite; die Göttin, die du anrufst, ist nichts als eine dumme Erfindung des Menschen."

Hier wird die Theologie zur Psychologie. Während der Mensch das Mittel sucht und nach dem anderen forscht, der ihm den Zugang zu sich selber erschließen soll, findet er ein Selbst, aber ein schändliches und unwürdiges Selbst. Die Theologie ist Anthropologie geworden, aber die Anthropologie ist sich ihres theologischen Charakters durchaus nicht bewußt; die Götter fallen in der eindringlichen, aber müden Psychologie, die im hehren Drama des Euripides waltet. Nehmen wir seinen Hippolyt. Vor dem Tor des Königspalastes des Theseus sind zwei Altäre und zwei Statuen errichtet, die der Aphrodite und die der Artemis. Dies sind die Göttinnen, die das Drama beherrschen, das nur ein Bericht über ihren Zwist ist. Aber hinter diesem mythologischen Kampf offenbart sich die menschliche Seele mit ihren widersprechenden Leidenschaften. Hippolyt, der Freund der Artemis, hat die Seele des reinen Jünglings und liebt die unbetretenen Wälder, die Wiesen, deren Gräser die Sense des Schnitters nie berührt hat, das Meer und den Strand, die Tiere und alles, was jungfräulich ist. Er betet Artemis an und verabscheut Aphrodite, er verabscheut die Frauen und kennt die Liebe nicht. Phädra, die Frau seines Vaters Theseus, ist dagegen das Opfer der Liebe. Schicksal der Frau: sie muß zu Hause bleiben, Kinder aufziehen und ist in dem beengenden Raum der Zivilisation eingeschlossen. Sie wird von der Liebe zu ihrem Stiefsohn ergriffen, aber gleichzeitig möchte ihre Seele in die Berge und Wälder, in das Reich der anderen, der Artemis, entfliehen, wie sie in den Ängsten ihrer Krankheit unfreiwillig gesteht. Ehrenhaft wie Hippolyt, ist sie nicht willens, einer schuldigen Liebe nachzugeben, und beschreibt ihren Seelenkampf mit einer erstaunlichen psychologischen Feinheit. Das Zusammentreffen von Phädra und Hippolyt bringt beiden den Tod. Die Göttinnen haben sie vernichtet. Nein, es sind nicht die Göttinnen, es sind zwei Formen des Menschenlebens, die Leidenschaft und die Unberührtheit, der Alkoven und der Wald. Aphrodite ist in dem Drama nur ein technisches Mittel. Artemis dagegen ist mit feinen, zugleich göttlichen und menschlichen Zügen gemalt: sie ist die Seele

des Hippolyt, eine reine und etwas wilde Seele, die Seele des Jünglings, der nichts vom Leben will als die Freiheit zu bleiben, was er ist: unberührt.

Die Götter sind hier, wie sich Wilamowitz ausdrückt, nur die Exponenten eines Gefühls. Sie dienen nur dazu, das Menschenleben zu ergründen. Dies alles gehört in die Seelenkunde. Der Mensch enthüllt sich selbst. Aber während er sich offenbart, verliert er seinen Mitwisser, und er verliert sich selbst im Kampf der Leidenschaften. Bald wird er an sich selbst zweifeln.

Die Sophisten, zu denen in gewissem Sinne auch Euripides gehört, haben den Olymp entvölkert und aus dem Menschen den einzigen Bewohner und das Maß der Erde gemacht. Aber sie waren keine großen Menschenkenner. Und einzig Sokrates, der den Menschen durch Überlegungen der Vernunft sucht, weiß, daß immer etwas Unerklärtes übrigbleiben wird, das göttlich und menschlich zugleich ist und das Leben in den entscheidenden Augenblicken beherrscht, das „Dämonische" (daimônion).

In Griechenland ist Gott Mensch. Neben den olympischen Göttern gibt es die Mütter, die Göttinnen des alten, vorhellenischen Stammes, welche selbst die Dichter nicht psychologisch erklären können und die Philosophen mit ihren Sophismen auch nicht. Die furchtbare Wirklichkeit des Mutterschoßes, der Mutter Erde, des ewigen Gebärens, des Lebens, das ein immer erneuerter Tod ist, und des Todes, der eine Geburt ist, diese Wirklichkeit bleibt jedoch weiblich. Und sie ist auch die anthropomorphe Form einer Erfahrung, die der Mensch an sich selbst macht; im Schoße der Mutter Natur haben wir auf ewig an dem Leben teil, aus dem wir bei der Geburt herausgetreten sind. Die Hekuba des Euripides, betäubt von Verzweiflung über den Untergang Ilions und dem Nichts ganz nahe, schlägt mit beiden Händen die Mutter Erde — mit einem letzten Anruf des mütterlichen Lebens, aus dem alles geboren ist. Auch die Gestalt der Mutter ist also in Griechenland ein Weg, den sich der Mensch bahnt, um zu sich selbst zu gelangen, und sei es, daß er dabei zu seinen Ursprüngen zurückkehrt. Denn es ist so, wie es Chesterton in einem jener tiefen Worte ausdrückt, deren Geheimnis er kennt: „Die Menschen sind Männer, aber der Mensch ist Frau."

Es wäre verlockend, dieser anthropomorphen Anthropologie ihr Gegenbild gegenüberzustellen und die Darstellung Gottes im Alten Testament zu beschreiben, wo Er der Vater ist, wo aber der Weg, der über Gott vom Mensch zu Menschen führt, durch den Abstand verlegt ist, der Gott und den Menschen trennt, einen Abstand, der

den Menschen auf sich selbst zurückwirft. Und man könnte die Theologie des Islam beschreiben, die Gott sogar jedes Attribut verwehrt aus Furcht, ihm „sarik", etwas Menschliches, beizulegen.

Bevor wir zu unseren Schlußfolgerungen kommen, ist es jedoch wertvoller, zu sehen, wie sich die Frage, die uns beschäftigt, im Christentum stellt. Der christlichen Haltung liegt die im Alten Testament ausgedrückte Überzeugung zugrunde, daß der Mensch nicht Gott nach seinem Bilde schafft, sondern Gott den Menschen nach dem seinigen. Dieser Glaube lehnt den Ausdruck „Anthropomorphismus" ab; denn der Mensch hat hier das Recht, sich Gott in Menschengestalt vorzustellen, weil er nach seinem Bilde geschaffen wurde und ihm somit gleichen muß. In der christlichen Predigt wird dieser jüdische Gedanke durch die Gleichsetzung von Christus mit dem Bilde Gottes (II. Korinther 4,4; Kolosser 1, 15) und die Verbindung zwischen der Idee des Gottesbildes und der der Menschwerdung ergänzt; der die Gestalt Gottes besaß, hat die Gestalt des Sklaven angenommen (Philipper 2, 6 ff.). Da sich Gott zum Menschen gemacht hat, können wir auf Menschenweise von ihm sprechen und ihm eine Gestalt geben. Die Heiden haben diesen christlichen Anthropomorphismus besser verstanden als die Christen der ersten Jahrhunderte. Während die Apologeten Aristides, Athenagoras, Justinus, Minucius Felix und Tertullian den Heiden die Menschengestalt ihrer Götter vorwerfen und sich dabei ebenso auf die Kritik der griechischen Philosophen wie auf die der hebräischen Propheten stützen, antworten die heidnischen Polemiker mit dem Hinweis auf die Menschengestalt des Judengottes, der jetzt auch der Gott der Christen geworden ist und der sich, wie Celsus sagt, nach der Schöpfung wie ein ermüdeter Arbeiter ausruht, der sein eigenes Werk „bereut" und sein Gebot mit den Fingern auf die Tafeln schreibt (Porphyrios). Im Laufe der Zeit treten im Christentum aber die zwei Gedanken auseinander; der eine fand seinen klassischen Ausdruck in der Rede des Paulus in Athen: Gott ist durchaus kein Mensch; man kann sich von ihm kein Bild machen und nicht auf Menschenart von ihm reden. Der andere Gedanke fand in der Inkarnation den Ausgangspunkt für einen neuen Humanismus: Gott ist Mensch geworden; man kann also ruhig von ihm wie von einem Menschen sprechen, ihn Vater nennen und von seiner Liebe, seiner Barmherzigkeit, seinem Zorn und seiner Langmut reden. Diese beiden Gedanken behindern einander nicht; denn in dem Wunder der Fleischwerdung ist uns der Gottmensch ebenso nahe, wie Er unzugänglich ist. Er ist unser Freund und unser Bruder, aber auch unser Herr und unser Richter.

Das Christentum ist also die einzige Religion, die sich über ihren Anthropomorphismus keine Gedanken macht und die, indem sie Gott das menschliche Antlitz verleiht, den Grund zu einer Anthropologie legt, die in der Gestalt Christi einen wahren Weg und einen Zugang des Menschen zu sich selbst liefert.

Man könnte mir mit Recht vorwerfen, nur von der primitiven und klassischen Menschenkunde gesprochen zu haben, wenn ich nicht versuchte, auch über die gegenwärtige Anthropologie ein paar Worte zu sagen. Denn, wenn sich auch der Mensch kaum verändert, die Ideen des Menschen ändern sich rasch.

Nun haben wir soeben gesehen, daß unser Zeitalter eine anthropologische Epoche ist. Denker ganz verschiedener Richtungen, Gehlen, ein Nationalsozialist, aber auch Guardini, ein römischer Katholik, haben sich mit dem Menschen beschäftigt. Beide betonen, daß es für den Menschen unmöglich sei, auf unmittelbarem Wege zu sich selbst zu gelangen. Die gleiche Auffassung vertreten die Existentialisten Jaspers und Heidegger; das ständige Transzendieren des Menschen bei dem ersteren und der Charakter des Menschenlebens, das keine Tatsache, sondern eine Aufgabe „möglicher Existenz" ist, dies alles weist in die gleiche Richtung. „Der Mensch geht unendlich über den Menschen hinaus" — dies erhabene Wort Pascals könnte der Text zu all diesen Predigten sein.

Bei den meisten modernen Anthropologen ist jedoch die Leere noch erschreckender als zur klassischen griechischen Zeit. Denn das psychologische Zeitalter, das im Altertum Euripides und in der Neuzeit Rousseau einleitete, ist wieder einmal vorbei. Diese Leere finden wir bei dem bekanntesten Existentialisten Jean-Paul Sartre zugleich mit der tiefen Überzeugung, daß der Mensch keine Tatsache, sondern ein Suchen sei: „Der Mensch macht sich, er ist zunächst nicht ganz gemacht; er macht sich, indem er sich seine Sittlichkeit wählt, und der Druck der Umstände ist derart, daß er sich nicht etwa keine wählen kann." Es gibt keine menschliche Natur. Der Mensch ist ein Projekt, und das Ganze, das uns das Recht gäbe, von einer Menschheit zu sprechen, ist nicht gegeben, sondern wird dauernd konstruiert. „Ich baue das Weltall, indem ich mich wähle." Denn, und das ist die existentialistische Erneuerung eines kantischen Gedankens, indem ich mich so mache, wie ich bin, und mir eine Existenzweise wähle, geht es um Menschheit überhaupt. Das ist meine Verantwortung, die ich ohne Murren, wenn auch ohne Hoffnung, auf mich nehmen muß. Aber „man braucht nicht zu hoffen, um etwas zu unternehmen, und man braucht keinen Erfolg, um auszuharren". So übertrifft sich

immer der Mensch, baut sich seine Existenz und tut, was er kann, nachdem er in eine Welt geworfen ist, in der die Zeichen fehlen. Er wird handeln, er wird irgendeiner politischen Partei angehören, jedoch ohne irgendwelche Illusionen.

Denn in dieser Anthropologie gibt es gar keinen Weg und gar keinen festen Punkt. „Ich habe Gott den Vater unterdrückt", sagt Sartre bündig und wiederholt damit nur auf moderne und realistische Weise den fast mythischen Ausruf Nietzsches: „Gott ist tot!"

In der modernen Welt hat es wohl den Anschein, als seien die Götter tot; die Welt ist stumm, sie antwortet nicht und gibt einer sündigen Menschheit keine Zeichen, einer Menschheit, die sich nicht nur ihr eigenes Heil, sondern auch ihr eigenes Leben bauen muß, weil es niemanden gibt, der „Werte erfindet". Ohne Hoffnung muß er dennoch handeln, wenn er nicht in den Abgrund des Nichts stürzen will. Wir kennen dies Handeln ohne Ziel und Maß, „das absolute Handeln", aus der nationalsozialistischen Weltanschauung, die in der Sackgasse des absoluten Nihilismus ein Handeln predigte, das nichts weiter als Handeln war, mit dem einzigen — fatalen — Zugeständnis eines Führers, der die vorläufigen Ziele bestimmte. Sartre ist gewiß kein Nationalsozialist, sondern jemand, der mit ganzer Kraft Widerstand geleistet hat. Trotzdem ist er Nihilist. Und der Nihilismus kann die falsche Sicherheit des Menschen, der glaubt, er sei und kenne sich, zerbrechen; den Weg von Mensch zu Mensch kann er nicht erschließen, weder den vom Menschen zu seinem eigenen Ich noch den vom Menschen zu den anderen Menschen. Es ist kennzeichnend für Sartre, daß in seinem Werk — ganz anders als bei Jaspers — der Gemeinschaftsgedanke keine Rolle spielt.

Der Nihilismus führt nicht nur zur Zersetzung der Gottesidee, sondern auch zu der des Menschen. Der Mensch braucht die Überzeugung, daß es einen festen Punkt gibt; solange er hieran glaubt, ist er gerettet. Sonst geht er zugrunde. „Pascal trug seinen Abgrund bei sich." Die Transzendenz ohne Ende, die dauernde Wahl ähnelt den Metamorphosen des Proteus, der nur in der Veränderung existiert und sich in seinen Masken verliert.

Wenn man alles wohl überlegt, dann scheint es mir, daß unser Zeitalter, wie die sechs Personen Pirandellos, „einen Autor sucht". Der Mensch findet sich nicht, wenn er nicht den Autor, den Mitwisser um seine Ursprünge, sucht. Jede Anthropologie führt dieses wunderbare Zwiegespräch aus dem Stück des italienischen Verfassers, in dem die imaginäre Person des Vaters den Theaterdirektor auffordert: „Können Sie mir sagen, wer Sie sind? — Wie, wer ich bin?

Ich bin ich. — Und wenn ich Ihnen sagte, daß dies falsch sei und daß Sie ich wären? — Dann würde ich Ihnen antworten, Sie sind verrückt. — Fühlen Sie nicht die Erde unter Ihren Füßen schwinden, geben Sie sich nicht darüber Rechenschaft, daß das, als was Sie sich in diesem Augenblick fühlen, Ihre ganze Wirklichkeit von heute, dazu bestimmt ist, Ihnen morgen nur noch als Täuschung zu erscheinen?" Allein die Spielregeln halten die Menschen an ihrem Platz und sichern ihnen die Identität. Das Dasein der Theaterpersonen ist kaum weniger wert als das der sogenannten wirklichen Menschen; im Gegenteil, sie können sich nicht verändern und sind bloß Rollen, während wir uns von Minute zu Minute verändern und uns verlieren.

Aber es gibt auch eine andere Komödie, eine göttliche Komödie, in welcher der Autor nicht fehlt. Darin sind wir alle Schauspieler. Die ganze Menschheitsgeschichte ist, wie Luther sagte, die Maskerade Gottes, aber eines Gottes, der Gestalt angenommen hat und dessen Tat, durch die er sich zum Menschen machte, unserem Menschenleben seinen Sinn gibt und dem ewigen Suchen des Menschen nach dem Menschen ein Ende bereitet. Er findet sich, indem er Gott findet.

Vom Zusammenprall des christlichen Anthropomorphismus mit dem modernen Nihilismus könnte nicht nur die Zukunft der Anthropologie, sondern auch die der Menschheit abhängen.

Rudolf Bultmann

ADAM, WO BIST DU?

Über das Menschenbild der Bibel

I.

Wie andere antike Völker kennt auch das alte Israel den Menschen nur als Glied seines Volkes, beheimatet in seinem Volk, gebunden an sein Volk. Die Reflexion hat den Begriff der „Menschheit", deren Glied der einzelne ist, noch nicht gebildet. Und während es für den modernen Menschen, der die reiche Geschichte der Ausbildung des Individualismus hinter sich hat, zum Problem geworden ist, sich mit den anderen zu einer Gemeinschaft, die eine echte und nicht bloß organisierte ist, zusammenzufinden, ist es für den antiken Menschen und so auch für den des Alten Testaments eine mit dem Beginn des geschichtlichen Lebens auftauchende und ihn nicht wieder verlassende Frage, wie er als einzelner innerhalb seiner Volksgemeinschaft zu eigenem, verantwortlich übernommenem Sein gelangen könne, ja, wie weit er als einzelner aus der Volksgemeinschaft heraus- und ihr gegenübertreten dürfe oder gar müsse, um zu seinem eigenen, eigentlichen Sein zu gelangen.

Indessen ist aus dem Fehlen der Reflexion und des Begriffes noch nicht zu schließen, daß der Gedanke der Menschheit nicht unentwickelt wirksam sein könne. Auch das Alte Testament kennt den Menschen in seiner nackten, noch nicht durch die Zugehörigkeit zum Volk geprägten Menschlichkeit. Und in Mythos und Sage ist — so könnte man sagen — der Gedanke der Menschheit schon konzipiert. Der Schöpfungsmythos kennt Adam als den Urvater aller Menschen. Die Ahnherren, auf die die einzelnen Völker zurückgehen, die seit der Sintflut die Erde bewohnen, sind Söhne des einen Stammvaters, des Noah. Der Mythos vom babylonischen Turmbau redet von dem ursprünglich einheitlichen Menschenvolk, das e i n e Sprache sprach; Gottes Zorn über den Übermut der Menschen „verwirrte" ihre Sprache, und nun erst gibt es mit den verschiedenen Sprachen auch verschiedene Völker.

Aber wichtiger ist es, daß in der alttestamentlichen Literatur so manches Wort über Menschenlos und Menschenleid erklingt, in dem — wie ja auch in anderer orientalischer Literatur — der Mensch rein als Mensch gesehen ist. Und je klarer und gewaltiger sich das Gottesbild im Bewußtsein des Frommen gestaltet, je mehr es über die Vorstellung eines Stammes- oder Volksgottes hinauswächst, desto mehr erscheint auch der Mensch vor diesem Gott in seiner nackten Menschlichkeit und nicht als Angehöriger eines Volkes, einer Rasse. Der Gott, der von jeher war, ehe denn die Berge geboren wurden, und vor dem tausend Jahre sind wie der gestrige Tag, ist kein Volksgott, und nicht auf Volksgenossen ist sein Walten beschränkt, wenn es heißt:

„Du führst die Menschen zum Staub zurück
und sprichst: kehrt wieder, ihr Menschenkinder!"
(Psalm 90, 1—4)

Alle Menschen stehen vor Gott gleich als das staubgeborene, hinfällige und vergängliche Geschlecht, das wie das Gras ist, das am Morgen blüht und am Abend welkt und verdorrt (Psalm 90, 6). Und weiß auch der fromme Israelit, daß Gottes Huld denen leuchtet, die „seinen Bund halten und seiner Gebote gedenken, sie zu tun", so gilt doch auch von diesen, daß sie umfangen sind vom allgemeinen Menschenlos:

„Des Menschen Leben gleicht dem Gras,
Er blüht wie die Blume des Feldes.
Geht der Wind darüber, so sind sie nimmer,
Und ihre Stätte kennet sie nicht mehr." (Psalm 103, 15 ff.)

Immer wieder erklingt dieses Thema, daß alles Fleisch wie Gras ist und seine Pracht nur der Blume des Feldes gleicht (Jesaja 40, 6 f.), daß der Mensch wie ein Schatten flieht und nicht standhält (Hiob 14, 1 f.). Es sind allgemein menschliche Stimmungen, die in solchen Klängen laut werden. Wir kennen sie auch aus der Welt der Griechen.

„Gleichwie Blätter im Walde, so sind die Geschlechter
der Menschen;
Siehe, die einen verweht der Wind, und andere wieder
Treibt das knospende Holz hervor zur Stunde des Frühlings.
So der Menschen Geschlecht: dies wächst und jenes
entschwindet." (Homer, Ilias 6, 146 ff.)

„Tagwesen! Was ist einer?
Was ist keiner? Von einem Schatten der Traum
Ist der Mensch." (Pindar, Pyth. 8, 95 ff.)

Und dieses flüchtige Leben ist ein Leben voll Mühsal und Plage! Wie bei anderen antiken Völkern taucht auch in Israel die quälende Vorstellung auf, daß das Menschenleben unter einem Fluche steht, daß es etwas verloren hat, was ihm einst zu eigen war. Der Paradiesesmythos erzählt davon, wie es einst im Anfang war, — für eine kurze Spanne Zeit. Aus dem Paradies ward der Mensch, der von der verbotenen Frucht aß, vertrieben; nun muß hinfort das Weib mit Schmerzen gebären, verflucht ist der Acker, Dornen und Disteln zu tragen, und der Mann muß im Schweiße seines Angesichtes sein Brot essen. Entsprechendes erzählt bei den Griechen der Prometheus-Mythos. Einst wuchs den Menschen des Lebens Notdurft von selber zu.

„Aber Zeus verbarg die Nahrung grollenden Sinnes,
Weil ihn einst getäuscht der hinterlist'ge Prometheus."

Wie Adam und Eva für den Gewinn der Erkenntnis von Gut und Böse das Leben auf der Erde mit seinen Plagen und Schmerzen eingetauscht haben, so hat Prometheus durch den Raub des Feuers Leid und Plage über die Menschen gebracht.

„Früher lebten ja doch die Stämme der Menschen auf Erden
Allem Elend fern und ohne beschwerliche Mühsal,
Ohne Krankheit und Schmerzen, die jetzt die Männer vernichten",

aber aus der unheilvollen Büchse der Pandora, die Zeus zur Strafe auf die Erde sandte, entschwirrten nun Myriaden von Übeln unter die Menschen (Hesiod, Werke und Tage 42 ff., 90 ff.).

Am eindringlichsten kommen innerhalb des Alten Testamentes Pessimismus und Resignation im sogenannten „Prediger des Salomo" zu Worte mit seinem:

„Alles ist eitel und ein Weiden des Windes" (1, 14);
„Das, was gewesen, das ist's, was sein wird;
Und das, was geschehen, das ist's, was geschehen wird;
Und nichts Neues gibt es unter der Sonne" (1, 9).

Aber der gleiche Pessimismus, die gleiche Resignation begegnen in anderer orientalischer wie in der griechischen Literatur; immer wieder ertönt die Klage über den wirbelnden Wechsel der Schicksale, dem der Mensch preisgegeben ist, ohne daß er einen Sinn oder Gewinn zu erkennen vermag. Die Eigenart der einzelnen Stimmen geht in dem ganzen Chore unter, wie die Eigengestalt der Wellen in der gleichmäßigen Flut des Meeres.

Freilich erklingen nicht nur pessimistische Stimmen, wenngleich sich in ihnen die unverhüllte Menschlichkeit am deutlichsten ausspricht. Aber die Psalmen singen auch von der Sorge Gottes für die

Menschen. Seine Güte spendet das Brot, den Menschen zu stärken, und Wein, sein Herz zu erfreuen; er gibt Speise zur rechten Zeit (Psalm 104, 15. 27); er wirkt helfende Taten und schafft Recht den Gedrückten (Psalm 103, 6). Er hat dem Menschen die Erde untertan gemacht und ihn zum Herrscher über ihr Getier eingesetzt (1. Mose 1, 28).

„Was ist der Mensch, daß du sein gedachtest,
Das Menschenkind, daß du es angeschaut?
Du machtest ihn wenig geringer denn einen Gott,
Mit Ehre und Hoheit krönntest du ihn.
Du gabst ihm die Herrschaft über deiner Hände Werke;
Alles legtest du ihm zu Füßen." (Psalm 8, 5—7)

Dieses Vertrauen auf die Fürsorge Gottes und dieses Bewußtsein der Überlegenheit des Menschen über die anderen Kreaturen spricht auch aus Jesu Worten von der Sorge Gottes für die Vögel unter dem Himmel und die Lilien auf dem Felde, — wieviel mehr wird seine Sorge den Menschen gelten! Und zugleich mischt sich leise der Ton der Resignation hinein: jeder Tag wird seine eigene Plage haben (Matthäus 6, 25 ff.).

So sind denn alle Menschen in ihrer Menschlichkeit — und das heißt: gegenüber dem jenseitigen Gott — g l e i c h. Gleich als hinfällige Wesen, beladen mit den Plagen des Erdenlebens und seinem Wechsel preisgegeben, — gleich auch als Geschöpfe, denen die Fürsorge Gottes gilt, die seine Gaben empfangen und die im Reiche der Schöpfung voranstehen als die Herren der Erde.

II.

Fügt sich insoweit das biblische Bild vom Menschen in das Bild, das auch sonst — und man darf wohl sagen: überall auf der Erde — vom Menschen in seiner Menschlichkeit entworfen wird, so tritt nun das spezifisch Biblische erst auf diesem Untergrunde hervor. Auf dem Untergrunde des allgemein Menschlichen erheben sich ja faktisch die Unterschiede zwischen den Menschen, sowohl innerhalb der einzelnen Gruppen, der Stämme und Völker, als auch zwischen diesen selbst. Unterschiedlich ist aber auch die Weise, diese Unterschiede zu sehen und zu interpretieren.

Griechisches Denken möchte das Verständnis menschlichen Seins, die Antwort auf die in der menschlichen Existenz sich bergenden Rätsel aus der Betrachtung des K o s m o s als eines Ganzen gewinnen.

Es sieht deshalb den Menschen unter dem Begriff der Gattung. Als eine bestimmte Gattung der vom gegliederten kosmischen Ganzen umschlossenen Lebewesen erscheint der Mensch, vor anderen Lebewesen ausgezeichnet durch den Besitz der Vernunft, des Geistes, und durch diesen Besitz zugleich verwandt dem Sein der Gottheit, — der Gottheit, die der Grieche ja nicht als dem Kosmos gegenüber jenseitig, sondern als dem Ganzen eingegliedert denkt. Die Gegensätze, die im Kosmos und im kosmischen Geschehen dem Blicke begegnen, müssen vom Denken als die innerhalb einer Harmonie bestehenden Spannungen begriffen werden, als die eigenstrebigen und doch zu einem architektonisch gefügten „Systema" verbundenen Kräfte. Wie der Kosmos vom Geist nach mathematischen Gesetzen durchwaltet wird, so versteht das mathematische Denken die Welt eben als Kosmos, das heißt als Harmonie.

Das zeitlos Allgemeine, das stets als Dasselbe Bestehende gilt hier als das eigentlich Seiende im Unterschied von der Sphäre des Werdens und Vergehens, der das Jeweilige, Individuelle angehört. In diesem Horizont des Seinsverständnisses bewegen sich die idealistischen wie die materialistischen Systeme der griechischen Philosophie. Und diesem Seinsverständnis entspricht es, daß das griechische Weltverständnis durch die Anschauung von der Welt als Natur geleitet wird. Denn in der Natur sind Regel und Ordnung zu beobachten, und vor allem wird echtes, unwandelbares Sein am stetigen Gang der Gestirne anschaulich. Dem gegenüber erscheint das konkrete, geschichtliche Geschehen als der Sphäre des Werdens und Vergehens angehörig.

Menschliches Leben wird für die Griechen zum echten Leben dadurch, daß es sich in denkender Anschauung zum Reich des zeitlos Seienden erhebt und an ihm teilgewinnt, indem sich der individuelle Geist dem Geist des Ganzen gleichgestaltet. Der Einzelmensch findet also den Sinn seiner Existenz nicht in seiner individuellen Geschichte, sondern in der Ausbildung des Allgemeinen, das sein Wesen als Mensch ausmacht, eben der Vernunft, des Geistes. Das Leben tritt unter den Gesichtspunkt der Paideia, der Erziehung im Sinne der Bildung — ein der biblischen Welt fremder Begriff —, unter den Gedanken der vom Eros getragenen Selbstvervollkommnung. Je nachdem, ob und wieweit der einzelne solcher Forderung nachkommt und in welcher Richtung er den in ihm lebendigen Geist — der in sich differenziert und das heißt gegliedert ist — ausbildet, gliedert sich das menschliche Leben in Bioi, das heißt in Lebensweisen, die je einem bestimmten

Ideale entsprechen — wiederum ein dem biblischen Denken fremder Begriff, wie denn auch die formalen Kennzeichen eines dem Ideal entsprechenden Lebens der biblischen Sprache fremd sind: „harmonisch", „wohlgestaltet", „wohlgegliedert" und ähnliche.

Im Gegensatz dazu ist für das biblische Denken die eigentliche Wirklichkeit die Geschichte. Nicht der kosmischen Natur ist der Mensch eingefügt — ihr steht er vielmehr gegenüber —, sondern der Geschichte, in der er vermöge seiner Entscheidungen und Schicksale sein Gepräge gewinnt. Das eigentliche Leben des Menschen wächst also in der Sphäre des Individuellen, der jeweiligen Begegnungen. In seiner jeweiligen Entscheidung — sei es Entscheidung zur Tat oder der Wille, sich dem Schicksal zu öffnen oder zu verschließen — liegt für den Menschen der Gewinn oder Verlust seines eigentlichen Seins. Denn hier, in der Entscheidung und nicht im Aufschwung seiner denkenden Anschauung zur zeitlosen göttlichen Welt, steht er vor Gott. Denn eben im konkreten geschichtlichen Geschehen begegnet Gott als der Fordernde, der Richtende und Begnadigende.

Wächst im Griechentum die Biographie als die Darstellung einzelner am Ideal orientierter Lebensläufe, so entspringt im Christentum die Autobiographie als die Schilderung der individuellen, durch Gott geleiteten Lebensführung. Ist für den Griechen die Frage nach der Wahrheit, von der die menschliche Existenz im Grunde bewegt ist, die Frage nach der unverhüllten Aufgedecktheit des Seienden in seiner gegliederten Ganzheit, so ist für den biblischen Menschen die Frage nach der Wahrheit die Frage nach dem Sinn des begegnenden Augenblicks, nach seiner Forderung, seiner Gabe.

Es ist von hier aus klar, daß auch das Verständnis menschlicher Gemeinschaft ein anderes sein muß. Die Gemeinschaft zwischen Mensch und Mensch steht für den griechischen Philosophen unter dem Gesichtspunkt der gegenseitigen Erziehung, der Bildung zum Ideal. So wird die Gemeinschaft zum Agon, zum wetteifernden Streben nach dem Ziel der Erkenntnis, oder zum Dialog, zum gemeinsamen Suchen nach der Wahrheit in Rede und Widerrede. In der Sphäre der Bibel ist die Gemeinschaft durch die Agape, die Liebe, bestimmt, die im anderen — und in der radikalen Interpretation des Liebesgebotes durch Jesus auch im Feinde — den „Nächsten" sieht, mit dem ich Freud und Leid zu teilen habe und dem es in der konkreten Situation zu helfen gilt. Baut sich im Griechentum die menschliche Gemeinschaft ihre umfassende Form in der Polis, dem rational konstruierten Staat, so kennt die Bibel den Begriff des Staates ebenso-

wenig wie die literarische Form der Entwürfe von Staatsverfassungen oder Utopien. Für sie erwächst vielmehr in der von Gott geleiteten Geschichte menschliche Gemeinschaft als konkretes Volk, das dem Gesetze Gottes Gehorsam schuldet, aber nicht ein rationales Ideal menschlichen Gemeinschaftslebens verkörpert.

Ein Idealbegriff dieser Gemeinschaft des Volks — freilich nicht im Sinne eines rational begründeten und durch menschliche Organisation zu verwirklichenden Ideals — ist, könnte man sagen, der Gedanke des „Gottesvolkes", der durch Gottes Erwählung und Berufung geschaffenen Gemeinschaft der „Heiligen", das heißt der aus der Welt Herausgehobenen. Die Tragik der Geschichte Israels und des Judentums besteht darin, daß der auch von der israelitischen Prophetie geforderte Versuch, dieses Gottesvolk mit dem konkreten geschichtlichen Volke zu identifizieren, scheiterte und am inneren Widerspruch scheitern mußte. Das Neue Testament sieht das Gottesvolk verwirklicht in der Ekklesia, der „Kirche", der Gemeinde der „Heiligen", die nun freilich nicht mehr ein Phänomen der sichtbaren Welt ist, sondern eine paradoxe Größe: sichtbar freilich, insofern das Gottesvolk eine konkrete Gemeinschaft erwählter und berufener Menschen innerhalb der Geschichte ist, und doch unsichtbar in ihrem eigentlichen Wesen als Gemeinde der „Heiligen". Aber das führt zu einer weiteren Erwägung.

III.

Das Alte Testament weiß, daß die von Gott regierte Geschichte reich differenziert ist. Es gibt Erwählte und Berufene, es gibt Verstockte und Verworfene — Menschen und Völker. Das geschichtliche Selbstbewußtsein Israels spricht sich in dem Satze aus, daß Israel das „erwählte" Volk ist, der erstgeborene Sohn Gottes. Wie sich dieses Bewußtsein fortgepflanzt und zu welchen Mißbildungen es geführt hat, ist genugsam bekannt; für unsere Frage ist anderes wichtiger.

Zunächst dieses, daß aus dem Satze von der Erwählung Israels nicht etwa folgt, der einzelne Israelit stehe in seiner Menschlichkeit anders da als jeder andere Mensch. Als das Glied des erwählten Volkes nimmt er an den besonderen Gnaden teil, die Gott diesem Volke spendet; aber als Mensch hat er keine besonderen Qualitäten, die einen Anspruch begründen könnten. Und damit hängt das zweite zusammen: die Erwählung Gottes beruht — wie die prophetische Predigt dem hochmütigen und leichtsinnigen Volke immer wieder einschärft

— nicht auf den Vorzügen dieses Volkes, sondern auf Gottes grundloser Willkür; und sie begründet keinen Anspruch, sondern erhöhte Verantwortung.

„Denke nicht etwa: Meine Kraft und die Stärke meiner Hand hat mir diesen Reichtum verschafft. Gedenke vielmehr an Jahwe, deinen Gott, daß er es ist, der dir Kraft verleiht, Reichtum zu erwerben." (5. Mose 8, 17 f.)

„Versammle dich, Erstling der Völker,
Und komm, Haus Israel!
Geh hinüber nach Kalne und sieh,
Zieh weiter nach Groß-Hamath
Und steig hinab zum philistäischen Gath!
Seid ihr besser als diese Reiche,
Oder ist euer Gebiet größer als ihres?" (Amos 6, 1 f.)

„Seid ihr mir nicht wie der Neger Volk,
Ihr Kinder Israels — ist der Spruch Jahwes —,
Hab ich nicht Israel aus Ägypten geführt,
Die Philister aus Kaphthor, die Aramäer aus Kir?" (Amos 9, 7.)

Je größer und unbegreiflicher Gottes erwählende Gnade, umso schwerer die Verantwortung des Volkes, umso unerbittlicher Gottes Gericht!

„Nur euch habe ich erwählt aus allen Geschlechtern der Welt. Darum suche ich heim an euch all eure Schuld!" (Amos 3, 1 f.)

„Denn fürwahr, bei der Stadt, die nach meinem Namen genannt ist, will ich anheben, Unheil anzurichten!" (Jeremia 25, 29.)

Freilich sind die Glieder des erwählten Volkes als Menschen anderen Menschen nicht überlegen — darin, daß sie zum erwählten Volke gehören, haben sie doch etwas voraus, wie denn Israel dank seiner Erwählung etwas vor den anderen Völkern voraushat. Was eigentlich? Im Blick auf das alte Israel kann man nur sagen: die besondere Fürsorge und den kräftigen Schutz des Gottes Jahwe, der anderen Göttern überlegen ist und der mit dem Volke Israel einen Bund geschlossen hat. Im Blick auf die spätere Entwicklung muß man sagen: die Kenntnis des einen wahren Gottes und seines im Gesetz niedergelegten Willens, die Berufung durch diesen Gott zu einem „heiligen", also zu einem aus der Schar der übrigen Völker zur Verehrung dieses Gottes erwählten Volke, das zu einer weltgeschichtlichen Rolle bestimmt ist. Durch seinen Kultus und Ritus sondert es sich jetzt schon von den übrigen Völkern ab; einst, am Ende der Zeiten, wird es das

Herrschervolk sein; Jerusalem wird der Mittelpunkt der Völkerwelt sein; von dort wird Gotteserkenntnis in alle Lande ausgehen, und dorthin werden alle Völker wallfahrten und ihre Gaben bringen, dem erwählten Volke und seinem Gott zu huldigen. Auch wo später die Bilder der nationalen Zukunftshoffnung verblassen und den Erwartungen überirdischer Herrlichkeiten weichen, bleibt doch das Wesentliche: Israel ist das heilige Volk, allein von allen Völkern mit der Erkenntnis des einen wahren Gottes begnadet, sodaß, wer Gott nahen und an seiner Gnade teilhaben will, zum Glied des erwählten Volkes, zum Israeliten, werden muß, und das heißt in der Konsequenz: sich beschneiden lassen muß.

IV.

Gegen diese Forderung hat Paulus einen leidenschaftlichen Kampf geführt und darin zu prinzipieller Klarheit gebracht, was in der Predigt Jesu enthalten war.

Schon Johannes der Täufer hatte den auf ihre Abraham-Kindschaft stolzen Juden vorgehalten: „Aus diesen Steinen kann Gott dem Abraham Kinder erwecken!“ Nun, dann ist der jüdische Vorzug, von Abraham abzustammen, illusorisch. Für Jesus ist der jüdische Ritus, durch den sich das Volk als heiliges absondert, teils gleichgültiges Herkommen, teils Machwerk von Menschen, durch welches Gottes Wille verdunkelt oder beiseite geschoben wird. Jesu Verkündigung richtet sich an sein Volk, und er überschreitet dessen Grenzen nicht. An dieses Volk aber richtet sie sich als Ruf zur Buße angesichts des bevorstehenden Gerichtes Gottes. Von diesem Gerichte redet er aber nicht als von dem großen Tage, an dem — wie Daniel es in seiner Vision geschaut hatte — das „Volk der Heiligen des Höchsten“ die Herrschaft über die Welt erhalten wird, sondern als von dem Strafgericht über dieses „ehebrecherische und sündige Geschlecht“. Nicht der „Sohn Abrahams“ wird in das ewige Leben eingehen, sondern wer die Hungernden gespeist und die Dürstenden getränkt hat, wer die Nackten bekleidet und die Kranken und Gefangenen besucht hat. Einst werden die Genossen des auserwählten Volkes beschämt dastehen, wenn zum messianischen Freudenmahl Heiden von Morgen und Abend, von Norden und Süden herbeikommen und mit Abraham, Isaak und Jakob zu Tische liegen werden.

Paulus hat die Ablösung des Gottesverhältnisses von der Zugehörigkeit zu einem bestimmten geschichtlichen Volke und von seinem

Kultus und Ritus grundsätzlich durchdacht und formuliert. Vor Gott stehen Juden und Griechen in gleicher Weise als Sünder da; vor ihm muß jeder Mund verstummen; die ganze Welt ist schuldig vor ihm. Aber in gleicher Weise steht auch die Gnade Gottes allen Menschen offen. „Oder ist Gott nur der Juden Gott? Nicht auch der Heiden? Ja, gewiß auch der Heiden" (Römer 3, 29). „Denn es gibt keinen Unterschied zwischen Juden und Griechen. Denn Einer ist der Herr aller, der reich ist für alle, die ihn anrufen" (Römer 10, 12). Und wie vor Gott alle Menschen ohne Unterschied als Sünder dastehen, so sind auch „in Christus" alle die Eigenheiten, durch die sonst die Menschen differenziert werden, verschwunden:

„Da ist nicht Jude noch Grieche,
Nicht Sklave noch Freier,
Nicht Mann noch Weib,
Denn alle seid ihr Einer in Christus Jesus." (Galater 3, 28)

„In Christus": das heißt, es gilt, sofern und soweit der Mensch einer Sphäre angehört, die jenseits der Welt des Sichtbaren und Greifbaren liegt, jenseits der Welt, die sich in Arten und Eigenheiten artikuliert. Es gilt insofern, als wer an die in Christus offenbare Gnade Gottes glaubt, in seinem innersten Wesen dieser Welt nicht mehr angehört; insofern, als er gleichsam entweltlicht ist.

„In Christus" ist der „eschatologische" Einbruch der jenseitigen Welt in die irdische Welt erfolgt, der Einbruch der göttlichen Welt, in der nicht mehr das menschliche Werk, sondern nur die göttliche Gnade Geltung hat und verleiht; in der der menschliche Stolz gebrochen ist und alles „Rühmen" aufhört und das „Glauben" an seine Stelle tritt. Hier gilt nicht mehr Tugend und Verdienst; hier gibt es nur Erwählte und Berufene. Hier ist denn auch sinnlos geworden, was Menschen sonst unterscheidet; alle stehen in gleicher Weise als Empfangende vor Gott. Es gilt für die Welt der göttlichen Gnade das Gesetz, das in Immermanns „Merlin" als Inschrift über der Pforte zum heiligen Gral steht:

„Ich habe mich nach eignem Recht gegründet,
Vergebens sucht ihr mich.
Der Wandrer, welcher meinen Tempel findet,
Den suchte ich."

Und entsprechend gilt:

„Des Menschen Tat, die einzig kenntliche,
Ist: Fühlen sich im Stande der Erwählten."

Ein politisches oder soziales Gleichheitsprogramm ist mit dieser Lehre nicht gegeben. „Ein jeder bleibe in dem Stande, in dem ihn Gottes Berufung getroffen hat" (1. Korinther 7, 20). Es handelt sich vielmehr um eine Gleichheit, die allen Menschen als Bestimmung eigen ist, da sie mit Adam „nach dem Bilde Gottes" geschaffen sind, und die sich realisiert, wo der Mensch die Wendung vollzieht, um „in Christus" zu erkennen, daß sein eigentliches Wesen nicht in der Welt der Erscheinungen seinen Ursprung hat und nicht in ihr seine Erfüllung findet; wo er dessen inne wird, daß er hier als ein Fremdling zu Gaste weilt, und daß jede der geschichtlichen Begegnungen, in denen sich sein Leben hier abspielt, die Entscheidungsfrage für oder wider die göttliche Welt enthält.

So absurd es wäre, diesen Gleichheitsgedanken zu einem Programm der Gleichmacherei in der sichtbaren Welt des Wechsels und der Differenzierungen zu machen, so kindisch erscheint ihm gegenüber ein Protest, der — etwa im Namen der Rasse — die ursprüngliche Ungleichheit der Menschen und Völker als etwas Wesentliches verficht. Ein solcher Protest erreicht das Niveau des christlichen Gleichheitsgedankens überhaupt nicht. Denn von diesem aus werden mit Lächeln alle Unterschiede und unterschiedlichen Wertungen, die in der Sphäre der sichtbaren Welt sinnvoll sein mögen, zugestanden in dem gelassenen Wissen, daß das alles vorläufig und unwichtig ist im Verhältnis zu dem Reiche, in dem das eigentliche Wesen des Menschen vor Gott offenbar ist.

Aber freilich: die christliche Haltung zur Welt ist eine „dialektische", das heißt, sie besteht nicht in einer eindeutigen, über alles Weltliche verhängten Nichtigkeitserklärung. Denn solange der Gläubige in den geschichtlichen Begegnungen und in den durch sie abverlangten Entscheidungen steht, solange kann ja im Augenblick der Begegnung wichtig werden, was an sich unwichtig ist. Die Entscheidung für die göttliche Welt realisiert sich ja jeweils als konkrete Entscheidung gegenüber einer bestimmten, innerweltlichen Frage, für ein bestimmtes, innerweltliches Verhalten. So kann im Lichte der Liebesforderung bedeutsam werden, was sonst nichtig wäre, und so müssen alle weltlichen Phänomene ihren zweideutigen Charakter enthüllen: im Dienste des Guten wie des Bösen stehen zu können. In allen weltlichen Verhaltungen ist deshalb die Haltung des „Entweltlichten" durch jenes „als ob nicht" charakterisiert; er gehört zu denen, „die da weinen, als weinten sie nicht, und die sich freuen, als freuten sie sich nicht, die diese Welt nutzen, als hätten sie nichts davon" (1. Korinther 7, 30 f.). Diese dialektische Haltung bestimmt auch die

Frage nach der Gleichheit der Menschen. Weder können die Unterschiede, die zwischen Menschen bestehen, unkritisch als gerechtfertigt hingenommen werden — sie sind vielmehr nach ihrem Sinn jeweils zu befragen —, noch kann der „Entweltlichte" sich weigern, Unterschiede in Rang und Wert anzuerkennen. „Furcht, dem die Furcht gebühret! Ehre, dem die Ehre gebühret!" (Römer 13, 7)

Aber durch die mannigfaltigen Ungleichheiten sieht der Glaube die letzte innere Gleichheit, die begründet ist in der Schöpfung: in der Bestimmung des Menschen, Imago Dei, Gottes Bild, zu sein, und in der Berufung: in dem an alle ergehenden Ruf Gottes, der nichts anderes sagt, als daß im Raume der göttlichen Gnade „der Sünder gerechtfertigt ist", das heißt, der Mensch schon als der gilt, der er einst werden soll.

„Adam, wo bist du?" — rief einst den ersten Menschen Gottes Ruf aus seinem Versteck vor das Auge des Richters. So ist „in Christus" der Ruf „Adam, wo bist du?" zum Ruf der Gnade geworden, der den Menschen aus der Verlorenheit an die Welt der Unterschiede und Ungleichheiten zurückruft in das Reich der „himmlischen Gestalten", deren verklärtes Sein keine differenzierenden „Kleider und Falten" mehr verbergen.

LEBENDIGE WISSENSCHAFT

HEFT 1 — PROFESSOR D. HANS FREIHERR VON CAMPENHAUSEN — DM 1.50
WELTGESCHICHTE UND GOTTESGERICHT

HEFT 2 — PROFESSOR D. FRIEDRICH DELEKAT — DM 1.20
DIE POLITISCHE PREDIGT

HEFT 3 — PRÄSIDENT HANS ASMUSSEN DD — DM 1.50
GESETZ UND EVANGELIUM

HEFT 4 — PROFESSOR DR. LEONHARD VON MURALT — DM 1.20
BISMARCKS REICHSGRÜNDUNG

HEFT 5 — PROFESSOR DR. EMIL BRUNNER — DM 1.20
ZEITLICHE ORDNUNG UND EWIGKEITSHOFFNUNG

HEFT 6 — PROFESSOR DR. KURT GOLDAMMER — DM 1.50
NOVALIS UND DIE WELT DES OSTENS

HEFT 7 — PROFESSOR DR. KARL ENGISCH — DM 1.50
EUTHANASIE UND VERNICHTUNG LEBENSUNWERTEN LEBENS IN STRAFRECHTLICHER BELEUCHTUNG

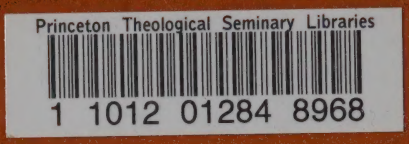
HEFT 8 — LIC. HEINRICH GREEVEN — DM 1.20
KRANKHEIT UND HEILUNG NACH DEM NEUEN TESTAMENT

HEFT 9 — PROFESSOR DR. ERWIN METZKE — DM 1.50
SAKRAMENT UND METAPYSIK

Als weitere Hefte dieser Schriftenreihe erscheinen gleichzeitig:

HEFT 11 — DR. GERHARD ROSENKRANZ — DM 1.80
Die Baha'i

HEFT 12 — PROFESSOR DR. GERHARD KRÜGER — DM 1.50
Geschichte und Tradition


Princeton Theological Seminary Libraries
1 1012 01284 8968

ZIELSETZUNG

Eine Schriftenreihe, die sich in das Fragen und die Fraglichkeit unseres gegenwärtigen deutschen Lebens hineinstellen will, muß sich in der programmatischen Ankündigung ihrer Ziele kurz fassen. Es geht heute nicht um Programme. Auch der geistigen Not begegnet man am besten, indem man ihr in entschlossenem Zupacken zu Leibe geht und sich den Fragen, die sie aufwirft, stellt — in dem festen Willen zur sachlichen Erkenntnis und in der ruhigen Gehaltenheit durch einen Glauben, der dort nicht zu verzagen braucht, wo die Menschen hundertfach verzagt sind. Doch suchen wir Aktualität nicht im Sinne der Tagespresse. Eine Wissenschaft ist auch dann „lebendig", wenn sie das immer Wesentliche und Richtige fest ins Auge faßt und wenn sie im Spiegel der Vergangenheit Dinge zeigt, die uns noch heute etwas angehen.

Den Kreis unserer Mitarbeiter wollen wir so weit spannen wie möglich. Jeder Gelehrte soll auf dem Arbeitsgebiet zu Wort kommen, auf dem er zu Hause ist. Wir wollen dabei keine Grenzen zwischen den Fächern, zwischen den Ländern, zwischen den Überzeugungen gelten lassen, solange in der Gemeinsamkeit der Arbeit für unsere Zeit der Boden unserer gemeinsamen christlichen Verantwortung nicht verlassen ist.

Wir wenden uns mit dieser wissenschaftlichen Reihe nicht an die gelehrten Spezialisten und auch nicht nur an die akademisch Gebildeten, sondern an jedermann, der geistigen Fragen offen steht, der hier zu hören und zu lernen gewillt und darum auch selbst zum Stellungnehmen berufen ist.

DER HERAUSGEBER
und der Verlag

BT 101 .L47
Leeuw, G. van der 1890-195(
Gottesbild und menschenbil(